

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ: КОНФЕРЕНЦИИ

В этом разделе читателям предлагаются тексты, подготовленные по мотивам пленарных выступлений на конгрессе Русского религиозоведческого общества, который прошёл в октябре 2019 года. Обе касаются методологических вопросов и исследовательских программ в современном религиоведении, хотя авторы подходят к данной тематике совершенно по-разному.

Алексей Юрьевич Рахманин¹

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОБЯЗАТЕЛЬСТВА И КРИТЕРИИ ОБЪЕКТИВНОСТИ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ: ПРОГРАММЫ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

*«Будем осторожны в утверждениях
и критичны в их исследовании,
но будем терпимы в допущении языковых форм».*

Р. Карнап²

Понятие «онтологическое обязательство» было введено в оборот Куйаном в начале 1950-х гг. для обозначения тех элементов универсума, принятие которых необходимо для того, чтобы универсум был концептуализирован более-менее последовательно. Речь идет о том, какого рода сущности, состояния, события, процессы мы должны допускать в качестве реальных для того, чтобы познание чего-либо состоялось адекватным образом. Если воспользоваться формулировкой, принадлежащей Карнапу, «быть реальным в научном смысле значит быть элементом системы»³.

В религиоведении такого рода проблемы обыкновенно рассматриваются в рамках дискуссий о нормативных критериях. Сами по себе эти дискуссии едва ли серьезно сказываются на исследованиях религии — можно вполне эффективно заниматься исследованиями

¹ Кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики Русской христианской гуманитарной академии, Санкт-Петербург.

² Карнап Р. Эмпиризм, семантика и онтология // Карнап Р. Значение и необходимость. М.: Издательство иностранной литературы, 1959. С. 320.

³ Там же, с. 301.

религии, не задаваясь вопросами о нормативных критериях вообще. Действительно, такого рода вопросы возникают на определенном уровне абстракции (на каком именно и в какой степени от их решения зависит эффективность конкретного исследования — самостоятельный интересный сюжет), и этот уровень слабо связан с эмпирически ориентированным исследованием религии. Эмпирическое исследование религии часто вообще не нуждается в том, чтобы ему была предпослана сколько-нибудь исчерпывающая формулировка нормативных критериев.

В то же время соображения как будто предельно абстрактного свойства вовлекаются в любой серьезный разговор, *имеющий предметом исследования* религии. Что еще важнее, вопрос о том, как следует изучать религии, неизбежно влечет за собой необходимость решения вопроса о том, какого рода реальность мы должны постулировать или учитывать в исследовании религии: экспликация онтологических обязательств очерчивает границы тех познавательных стратегий, реализация которых предписывается религиоведению как специфической области знания. Онтология здесь оказывается действительно неизбежной, поскольку формулировка нормативных требований к изучению религии предполагает решение¹ вопроса о том, как соотносятся реальность, составляющая предмет религиозных практик или верований, и реальность, какой она допускается неким усредненным консенсусом, составляющим здравый смысл академического сообщества. Таким образом, на определенном этапе вопрос о том, что допустимо считать реальным, оказывается далеко не периферийным.

Предельно обнажая существо дела, этот вопрос можно сформулировать прямолинейно: какого рода реальности должен быть лоялен исследователь религии — реальности науки или религии? Или необходимость выбора вообще является иллюзией? Такое огрубление может показаться в общем и целом малопродуктивным, коль скоро имеет место все тот же консенсус, предполагающий, что не существует обобщенной реальности обобщенной религии,

¹ Отказ от решения тем не менее является решением, которое далеко не всегда — как станет очевидным далее — принимается в качестве последовательного.

как не существует и обобщенной реальности некоей обобщенной науки. Однако данная формулировка позволяет бросить свет на то, что между реальностями такого рода — даже если допустить, что они суть результаты поверхностных и некритических упрощений — имеет место конфронтация. Вопрос, таким образом, может быть переформулирован следующим образом: может ли исследователь не иметь в виду и не обращать внимание на реальность носителя религиозной традиции, и если да, то каким образом, а если нет, то до какой степени? Некоторым из программ, в которых даются ответы на эти вопросы, посвящен настоящий текст¹.

Несмотря на то, что дискуссии об онтологических обязательствах нельзя назвать центральными в современном религиоведении, они тем не менее обнаруживают себя с известной регулярностью. Очевидно, что естественным образом онтологические программы соотносятся с принципом объективности как фундаментальной характеристикой академически приемлемого знания. Для одних участников дискуссии реальность носителей религий (в дальнейшем для краткости «р-реальность») должна быть учтена в исследовании религий, в противном случае такое исследование не будет объективным. Для других, она должна быть исключена, т. к. не может быть предметом академически приемлемого познания, имеющего дело с «реальностью науки». Для третьих, сама эта дихотомия является надуманной и, соответственно, во имя объективности должна быть преодолена в программе более высокого порядка (эмержентные подходы и идеи из репертуара онтологического поворота; но в ретроспективе — «Две культуры» Чарльза Сноу (1965)²). Для четвертых, «р-реальность» должна быть учтена в научном исследовании религии в качестве предмета критической экспертизы: исследователь может — более того, *обязан* в качестве исследователя — выносить

¹ В первоначальный доклад, сделанный на конгрессе, был также включён обзор радикального плюрализма Филлипса-Бёрли, не вошедший в настоящий текст. Программа Бёрли заслуживает отдельного обстоятельного анализа в том числе и в связи с только что вышедшей его книгой: Burley M. A Radical Pluralist Philosophy of Religion: Cross-Cultural, Multireligious, Interdisciplinary. Bloomsbury Academic, 2020.

² Snow C. P. The Two Cultures. Cambridge University Press, 1998.

решения о том, насколько реальна «р-реальность»; в противном случае, исследование религии не будет объективным. Позиции можно умножать — и они умножаются¹, — однако в данном случае нас интересует не исчерпывающий их список, а то обстоятельство, что они так или иначе эксплицируют онтологические обязательства, что вопросы онтологии не являются метафизической экзотикой, но составляют важный фрагмент дискурса относительно самой возможности исследования религии.

Три элемента этих дискуссий нам представляются наиболее существенными.

Во-первых, проекты, о которых пойдет речь, складываются в том числе и в связи с классическими программами прошлого столетия, прежде всего, методологическими атеизмом, агностицизмом и теизмом². В течение последнего десятилетия эти принципы составляют предмет критики, основания которой существенно отличаются от тех, что были актуальны в XX в. Соответственно, особый интерес представляют причины, побуждающие современных исследователей пересматривать классические принципы, прежде всего принцип «объективности».

Во-вторых, интересен механизм и процедуры, с помощью которых современные исследователи религии пытаются, с одной стороны, преодолеть противоречия между различными нормативными критериями, а с другой — сформулировать метапрограммы, которые не только позволяют элиминировать эти противоречия, но и выступают в качестве онтологий.

Наконец, примечательны метаязыки, в рамках которых современные исследователи формулируют соответствующие программы. В немалой степени формулировки нормативных критериев предполагают использование своего рода универсального тезауруса, благодаря которому мог бы состояться перевод установок одного типа (например конструктивистских) в установки другого типа

¹ Из последних наиболее интересных дискуссий см. специальный выпуск *Method & Theory in the Study of Religion* (Issue 4–5). Vol. 30. 2018.

² Понятие «методологический теизм» мы заимствуем из работ Драугерса (см. далее); вкратце этот принцип предполагает, что реальность для исследователя религии должна исчерпываться р-реальностью.

(например натуралистические). Более того, возможность подобного перевода интуитивно полагается в качестве преимущества подобной программы.

По поводу каждого из этих обстоятельств имеют место более или менее оформленные интуиции, однако мы предлагаем рассмотреть соответствующие проекты предметно и описательно. Еще двадцать лет назад это едва ли было бы возможно, но за последнее время были предложены как новые проекты, так и способы их анализа, благодаря чему сегодня эта задача выглядит вполне реалистично. В качестве руководящей идеи мы используем введенное Карнапом различие между двумя типами вопросов о существовании. «Внутренние» вопросы касаются существования «определенных объектов нового вида в данном каркасе», «внешние» касаются «существования или реальности системы объектов в целом»¹. Внутренние вопросы решаются, тем самым, средствами самого языкового каркаса, тогда как внешние предполагают необходимость выбора каркаса. Специфические сложности, связанные с отношениями между двумя этими типами вопросов, которые продемонстрировал Карнап, как нам представляется, могут пролить свет и на проблему формулировки онтологических обязательств в исследовании религии.

«Лудизм» Драугерса-Книббе и референциальные игры

Программа методологического лудизма (methodological ludism), судя по всему, первоначально была достаточно умозрительным проектом. Андре Драугерс, впервые выступивший с соответствующим текстом еще в 1996 году, поначалу не столько рассчитывал использовать лудизм в качестве рамки эмпирического исследования, сколько указывал на возможность решения в этой программе некоторых проблем, к концу XX ставших в религиоведении каноническими. К числу таких проблем относятся непроясненность принципов объективности в исследовании религии (или декларируемая ограниченность соответствующих принципов, трансформирующих эмпирическую реальность в угоду теоретическим ожиданиям исследователя), а также проблема определения религии, в связи

¹ Карнап Р. Указ Соч. С. 300

с которой Драугерс и сформулировал отчётливо пункты программы лудизма — что само по себе симптоматично¹. Понятие лудизм он образует от лат. *ludeo*, указывая на то, что в гуманитаристике исследователь попросту вынужден комбинировать различные способы видения реальности (т.е., как следствие, различные «реальности»), и это комбинирование может быть концептуализировано в понятии игры. В свою очередь, игра определяется им как «способность одновременно и безусловно (*subjunctively*) оперировать двумя и более способами упорядочивать (*classify*) реальность»².

Одним из важных источников теоретических интуиций Драугерса (наряду с концепцией Хейзинги и конструктивизмом, представленным подходом Эгона Губы) была антропологическая традиция (ван Баал, Бэйтсон, В. Тернер), что оказалось особенно важным, когда в первом десятилетии XXI в. программа была опробована в качестве рамки эмпирического исследования. Существенную роль в этом играли участие исследователя в изучаемых им практиках

¹ Определение религии, предложенное Драугерсом нетривиально уже потому, что включает в себя экспликацию установки, в рамках которой определение формулируется. Это настолько нетипично, что мы решили воспроизвести и определение религии, и определение лудизма полностью: «Религия есть пространство опыта священного — пространство, в котором действуют и верующие, и ученые, одинаково реализующие способность играть внутри ограничений механизмов власти (в случае религии — традиции, в случае науки — академических институций — А. Р.) с целью артикуляции базовых дихотомий, свойственных человеческому [опыту], тем самым добавляя дополнительное измерение к тому, как они наблюдают и конструируют реальность» (Droogers A. *Defining Religion: A Social Science Approach* // *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion* / Ed. by P. Clarke. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 277; первоначальную формулировку см.: Droogers A. *The Third Bank of the River: Play, Methodological Ludism and the Definition of Religion* / *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contents* / Ed. by G. Platvoet and A. L. Molendijk. Leiden: Brill, 1999. P. 310). Лудизм определяется как «реализация исследователями религии способности к игре, ограниченная властными механизмами академических институций, с целью артикуляции испытываемого ими напряжения между участием и отстраненностью, единством и различием, религиозными и научными взглядами, привносящая дополнительное измерение в академическую перспективу, которая позволяет ученым преодолеть это напряжение» (Ibid. P. 309).

² Knibbe K., Droogers A. *Methodological Ludism and the Academic Study of Religion* // *Method & Theory in the Study of Religion*. Vol. 23. 2011. P. 285.

и модус наблюдения, который обычно называют «включенным». Работу по реализации теоретических положений в эмпирическом исследовании проделала Ким Книббе, изучавшая спиритуализм, чрезвычайно распространенный в Голландии к. XX-нач. XXI вв.

Следует подчеркнуть, что по мнению Драугерса и Книббе, лудизм специфически соответствует спиритуализму. Прежде всего, противопоставляя лудизм классическому религиоведению «позитивистского» толка, исследователи указывают на неизбежность в последнем дихотомии религия-наука. Само по себе это противопоставление не было бы теоретически незаконным, если только не иметь в виду, что оно определяет структуру науки о религии. Действительно, занимаясь исследованиями религии, ученый лоялен реальности науки *в противоположность* р-реальности, и тем самым деформирует эту последнюю — в грамматику науки входит утверждение о том, что реальность религии является иллюзией. «Наука» оказывается референциальной рамкой для высказываний о религии, ее определения и т. д., и не случайно, что наличие в определении религии понятия «неэмпирический» является едва ли не обязательным¹. В свою очередь «религия» в немалой степени предполагает конфронтацию с наукой². В данном случае «позитивизм» оказывается не столько эпистемологией, сколько идеологией знания, причем идеологией изрядно устаревшей. С точки зрения Книббе и Драугерса, если исследователь религии рассчитывает понять носителей религиозной традиции, он должен отказаться от противопоставления науки и религии, побуждающего к ложному выбору, и научиться прибегать к этим рамкам — науки и религии — по мере необходимости. Иными словами, серьезная наука о религии требует от исследователя умения «играть» в науку и религию в одинаковой степени. Собственно, спиритуализм

¹ Ibid. P. 298.

² Драугерс обращается к концепции Асада, и воспроизводит тезис о том, что «религия» является исторически обусловленным конструктом. Собственно, «конструктивная» природа и науки, и религии делает лудизм релевантным и той, и другой. Но поучительно, что в данном случае выяснить, о чем идет речь (о религиозной традиции как некоем феномене, или о религии как конструкте) предельно сложно, если вообще возможно.

оказывается релевантным лудистским принципам потому, что не предполагает строгого противопоставления науки и религии, а участники соответствующих практик рассматривают их как входящие в поле науки¹. Очевидно, что с точки зрения позитивистского идеала такие практики должны быть противопоставлены практикам науки в широком смысле.

Исследователь вынужден отказаться от позитивистского идеала потому уже, что понимание участников спиритуалистических движений предполагает рассмотрение «всерьез» их высказываний о реальности. Дело в том, что реальность для носителя соответствующих представлений не определяется в качестве научно приемлемой (вопреки религии) или религиозно приемлемой (вопреки науке). Что особенно важно — именно в связи со спиритуализмом, — в процессе исследования этих явлений ученый едва ли в состоянии «отложить» решение онтологических вопросов. Исследователь обязан иметь в виду высказывания о реальности, просто потому что в противном случае ему не удастся понять людей их высказывающих. Например, когда лидер одного из самых массовых движений говорит о том, что в ходе сеансов человек подвергается операционному вмешательству врачей, обитающих в других планах сущего (и потому технологически значительно более оснащенных, чем врачи в реальности привычной нам), а также о том, что это вмешательство оставляет следы, для обнаружения которых необходим специальный навык, исследователь не может — по утверждению Драугерса и Книббе — занять м-атеистическую или м-агностическую позицию. Коллизия между онтологическими вердиктами «позитивистики» настроенного исследователя и носителя традиции является непреодолимой и исключает анализ высказываний о реальности.

Речь идет о том, что исследователь — и исследователь спиритуализма в особенности — должен относиться всерьез к заявлениям носителей традиции о характере реальности (truth claims). Само понятие «методологический» в программах м-атеизма, агностицизма и теизма указывает на то, что данные позиции «... решают проблемы исследователя, которые необязательно являются проблемами

¹ Ibid. P. 289.

исследования. Позиция, которую занимает исследователь, никак не сказывается на том, каким образом он исследует утверждения верующего»¹. Строго говоря, и м-атеизм, и м-агностицизм предполагают неверифицируемость притязаний религиозных людей на истинность, и с точки зрения академических привилегий мало-различимы. Важно, что, несмотря на «воздержание», декларируемое м-агностицизмом, его сторонники отказывают высказываниям носителей традиций в истинности ровно так же, как это делают сторонники атеизма. В свою очередь, отказ от исследования того, что носители традиций считают для себя существенным, никак нельзя назвать соответствующим требованиям объективизма.

Существо дела можно представить так: исследователь, реализующий установки м-атеизма, будет вынужден искать критерии истинности высказываний о реальности вовсе не там, где их локализует носитель традиции; религиовед в данном случае будет попросту подменять реальность носителя традиции той реальностью, которая более или менее соответствует референциальной рамке науки. Например, социолог будет исключать трансцендентное ровно в той мере, в какой этого требуют ограничения социологического аппарата. В свою очередь, м-агностик не будет заинтересован в поиске критериев истинности вовсе. Традиционно эта черта м-агностицизма рассматривается как преимущество данной позиции — мы откладываем решение вопроса о том, какова реальность на самом деле, и исходим из того, как реальность представлена носителем традиции. Примечательно, что с точки зрения Книббе и Драугерса эта позиция наделяет исследователя некими привилегиями и узаконивает его отказ от *серьезного* рассмотрения того, что носитель традиции говорит о реальности. Иными словами, для понимания носителя традиции — как это видят Драугерс и Книббе — исследователю, реализующему рамки м-агностицизма, можно не иметь в виду высказывания о реальности вовсе. Так интерпретируется довольно хрестоматийная формула — неважно существует высшая сила или нет, важно, что об этом думают верующие. Но для

¹ Ibid. P. 298.

верующих-то как раз важно, что высшая сила существует¹. М-агностицизм, реализованный последовательно, оказывается самопротиворечивым, т. к. исследователь провозглашает неважным то, что является важным для носителя традиции, тем самым отказываясь исследовать р-реальность. В свою очередь, м-теизм принуждает исследователя солидаризироваться с тем видением реальности, на котором настаивает — или который реализует — носитель традиции. Проблематичность методологического теизма состоит не в том, что эта рамка предполагает лояльность р-реальности, а в том, что это *единственная* допустимая реальность.

Наконец, все указанные позиции сохраняют — причем в качестве конструктивного элемента — противопоставление науки и религии.

Существенным элементом программы лудизма — как и других проектов, рассматриваемых в настоящем тексте — является подчеркнутый отказ от традиционных академических привилегий исследователя. Этот отказ можно было бы счесть мировоззренческим жестом, если бы не вполне отчетливое следствие, имеющее отношение к эмпирической науке. Именно здесь лудизм конструируется вопреки классическим нормативным принципам. Если последние формулировались в качестве программ, позволяющих реализовать критерий объективности, вне которого академическое исследование религии традиционно представляется невозможным, то для лудизма объективизм в принципе не является интеллектуальной добродетелью. Скорее, наоборот, объективизм в том виде, в каком он предписан религиоведению «позитивистским» идеалом науки, попросту закрепляет академические привилегии исследователя в качестве носителя истинных взглядов на реальность, которая неизбежно противопоставляется р-реальности.

Соответственно, «объективность» вообще не рассматривается Драугерсом и Книббе в качестве адекватного требования к науке, реформированной в лудистском ключе². На смену «объективности» должен прийти принцип интерсубъективности, характеризующий науку в духе «конструктивизма». Этот принцип реализуется бла-

¹ Ibid. P. 290.

² Ibid. P. 285–286.

годаря смене референциальных рамок, о которой речь шла выше. Прежде чем рассмотреть несколько примеров такой смены, следует сказать о том, что и конструктивистский пафос, и как будто обосновывающийся этим пафосом критерий интересубъективности делает совмещение референциальных рамок необходимым условием познания. Переводя требование классической «объективности» на язык лудизма, можно было бы сказать следующее: исследователь понимает р-реальность не тогда, когда он интерпретирует ее в свете реальности науки, а когда он имеет возможность интерпретировать каждую из этих реальностей в свете другой. В данном случае выход за пределы одной рамки в другую делает первую осмысленной.

Возвращаясь к смене референциальных рамок в лудистской программе, следует отметить некоторую разнородность результатов. В частности, Книббе останавливается на противопоставлении «целительства» (healing) и «лечения» (curing). С точки зрения «позитивистского» идеала науки первый тип практики рассматривается как иллюзорный, второй — имеющий отношение к доказательной медицине и, скажем, хирургии — как адекватный реальности; соответственно, то, что для «позитивистской» антропологии будет целительством, лудистская (т. е. вообще говоря, корректная) будет понимать как лечение. Традиционная антропология предполагает рассмотрение первой практики как «оперирования символами», что как будто сохраняет ее серьезность для носителей традиции и, тем не менее, указывает на условный характер с точки зрения реальности науки. В определенном смысле, понятие «символ» в данном случае узаконивает привилегию — как теоретическую, так и мировоззренческую — исследователя, противопоставляя представления носителей традиции и реальность, доступную носителю «науки»¹. В рамках лудистской программы данное противопоставление перестает быть значимым, коль скоро исследователь имеет возможность «прыгнуть» к реальности носителей традиции — их понимание не требует превращения представлений о реальности в реальность особого порядка («символическую»),

¹ Ср. со ставшей уже хрестоматийной критикой Асадом «символической» составляющей определения религии К. Гирца.

что обязательно в случае м-агностицизма и атеизма. Таким образом, практика оказывается «лечением» именно в том смысле, в каком о ней говорят участники¹.

Кроме того, особый интерес представляет указание на стратегию Книббе приобретения знания о соответствующей рамке. В ходе наблюдения, «включенность» которого толкуется в лудистском ключе как освоение систем значений, свойственных участникам практики (именно поэтому авторы настаивают на том, что включенное наблюдение представляет собой лудистскую процедуру *par excellence*), исследователь приобретает знания, реакции и ожидания, свойственные носителю традиции. Это приобретение своего рода репертуара самоочевидности, т.к. он очерчивает границы мира носителя традиции, и тем самым позволяет прибегать к его системам значений. В частности, Книббе принуждала себя оставаться в поиске объяснений более или менее на том же этапе, что и участники практик. Речь не идет о том, чтобы не задавать вопросы, а о том, чтобы научиться не задавать их тогда, когда это не имеет смысла для носителя традиции². Примечательно, что это освоение предполагает приобретение нового опыта телесности, переживания времени, а также, судя по всему, приводит к личностным кризисам, «экзистенциальным коллапсам»³. Это иллюстрирует, по мысли авторов, саму суть лудистской «серьезности»: в традиционной антропологии значения систематизируются исследователями в комплексы *в результате* полевой работы, и потому противопоставляются системам, привычным для антропологов, тогда как программа Книббе-Драугерса предполагала их параллельную реализацию *в рамках* поля. Таким образом, две рамки, аналитически противопоставляемые, в реальной жизни оказываются единой системой значений, реализуемой конкретным субъектом. В этом контексте выбор эпистемической лояльности становится вполне экзистенциальным.

На примере лудизма можно ясно увидеть, каким образом вопросы онтологии могут оказаться вопросами семантики и наоборот. Это

¹ Ibid. P. 290, 292.

² Ibid. P. 291.

³ Ibid. P. 291–293.

очевидно в том, как — по настойчивому требованию авторов — меняется перспектива, или референциальная рамка, в границах которой следует оценивать высказывания носителей традиций. Принять всерьез то, что ранее казалось рамкой *as if*, значит сделать ее рамкой *as is*, т. е. перевести исследование из области значений в область реальности. Кажется бы, интерсубъективность (в отличие от объективности) должна задавать некую сверхрамку, которая в силу самого своего статуса была бы онтологией. Однако именно потому, что лудизм предполагает *взаимодействие* референциальных рамок (а не включение одной в другую, как это происходит все же чаще — см. далее), то каждая из них исключает онтологию. Парадоксально, но лудизм можно считать операционализацией в антропологическом исследовании классического м-агностицизма. Неслучайно, в работе, подводящей итог своих полевых исследований, Книббе прямо пишет, что придерживалась агностической позиции, тогда как в процессе включенного наблюдения была «лудисткой»¹.

Критический реализм vs натурализм и конструктивизм: Дуглас Порпора

Может показаться, что проект Дугласа Порпоры во многих отношениях близок к программе лудизма. Действительно, хотя Порпора и оперирует во многом антагонистическими лудизму категориями, его взгляды на смысл научного исследования сопоставимы со взглядами Драугерса. Порпора также настаивает на том, что позитивистский идеал в исследовании религии инерционно воспроизводит догму академической традиции, закрепляет академические привилегии, является некритически принятой посылкой и нуждается в пересмотре. Наиболее выразительным примером этого позитивистского идеала является м-атеизм Бергера, и составляющий предмет критики Порпоры. Однако эта критика примечательно отличается от критики Драугерса и Книббе в адрес м-атеизма, рассмотренной выше. Несмотря на то, что и Порпора

¹ Knibbe K. Faith in the Familiar: Religion, Spirituality and Place in the South of the Netherlands. Leiden: Brill, 2013. P. 123; см. в целом P. 117–145.

и Драутерс ставят проблему онтологических обязательств на одном языке идеологии науки, Порпора тематизирует ее в иных дисциплинарных и эпистемологических рамках.

Концепция Порпоры устроена сложно, и критика методологического атеизма лишь ее часть, пусть и существенно важная. В общем и целом, Порпора, во-первых, стремится к реформированию социологии в целом¹, во-вторых, занимает — и последовательно разрабатывает — позицию критического реализма (которая обычно связывается с концепцией Роя Бхаскара)²; в-третьих, особую важность в концепции Порпоры имеет возможность реализации его собственных религиозных взглядов (практикующего католика, «хоть и не вполне ортодоксального»³). Едва ли можно говорить о том, что критический реализм предполагает в качестве своего условия наличие у исследователя религиозных взглядов, но он точно допускает их возможность. Кроме того, Порпора регулярно высказывается в пользу эпистемологического сближения теологии и социологии. Соединение этих факторов определяет нетривиальность предложений Порпоры, и особенно важны они в контексте критики м-атеизма.

Порпора считает, что методологический атеизм является своего рода операционализацией возобладавшего в социологии конструктивизма⁴. Действительно, в социологическом исследовании религии «атеизм» есть лишь продолжение того принципа, в соответствии с которым социология самоопределяется если не с Дюркгейма, то с Бергера. Речь идет об интеллектуальной автономии социологии, возможной лишь в том случае, если допускаемую социологами реальность составляют «социальные факты» — неслучайно ведь

¹ См. в особенности: Porpora D. *Landscapes of the Soul: The Loss of Moral Meaning in American Life*. Oxford University Press, 2003, а также краткий автореферат монографии: Idem. *The Sociology of Ultimate Concern* // *Alethia*. Vol. 3(1) 2000. P. 10–15.

² См. напр.: Archer M. S., Collier A., Porpora D. V. *Transcendence: Critical Realism and God*. Routledge, 2004.

³ Porpora D. *Science vs. Religion: What Scientists Really Think* // *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews*. Vol. 42(2). 2013. P. 237.

⁴ Porpora D. *Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience* // *Journal for the Theory of Social Behaviour*. Vol. 36 (1). 2006. P. 58.

и Бергер называет социологию Дюркгейма несколько более «социологической» по сравнению с веберовской¹. Иными словами, для социолога существует лишь социальная реальность, и этой реальности достаточно для исследования социальных фактов². Для социолога допускать внесоциальное в качестве источника или основания социологических построений — все равно, что для представителя формальной лингвистики объяснять грамматику экстралингвистическими обстоятельствами бытования языка. Таким образом, в рамках социологии все несоциальное является трансцендентным, а потому должно исключаться (заключаться в скобки): м-атеизм свойствен, таким образом, не только социологии религии, но любой социологии. В частности, Порпора утверждает, что принцип *TRASP* Г. Коллинза³ является своего рода м-атеизмом. Именно поэтому критика м-атеизма в исследовании религии представляет собой критику оснований самой социологии, как она сложилась в англо-американской академической традиции.

Конструктивистская установка предполагает, что «мир», подлежащий социологическому исследованию, образуют только и исключительно результаты социальных взаимодействий. Существенную роль в этой программе играет понятие «проекция»; предельно огрубляя, можно сказать, что мир, в котором обитает социальный субъект, образуют проекции, имеющие социальную же природу. (Забегая вперед, следует отметить, что референция такого субъекта к миру — в данном случае, как и в любом другом — будет неизбежно рассматриваться не на языке *онтологии*, а на языке *семантики*).

¹ Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 193.

² Может показаться, что такое видение социологии является излишне упрощенным, однако сложно не согласиться с тем, что Порпора описывает конструктивизм Бергера довольно точно.

³ Porpora D. Op. cit. P. 58. Согласно Коллинзу, в социологии науки «знание не может объясняться посредством отсылки к тому, что является истинным (true), рациональным (rational), успешным (successful) и прогрессивным (progressive)», сокр. TRASP (Collins H. What is TRASP?: The Radical Programme as a Methodological Imperative // Philosophy of the Social Sciences. Vol. 11. 1981. P. 217). Речь не идет о том, что такие ссылки запрещены в принципе, просто они сделают исследование не-социологическим.

Связность и корректность такого исследования определяется исключением из поля социологии всего экстра-социального — как «естественных» явлений, так и сверхъестественных. Это исключение, в свою очередь, дает возможность реализовывать натуралистический принцип, в соответствии с которым социологическое объяснение феномена учитывает лишь его социальный характер¹.

Порпора напрямую связывает конструктивизм и натурализм, утверждая, что в социологии первый оказывается залогом второго². Однако здесь возникает проблема, на которую явно указывал сам Бергер, правда в связи с функционалистским подходом, а именно — «исключение трансцендентного» представляет собой «квазинаучную легитимацию секулярного мировоззрения»³. Порпора идет дальше, и подчеркивает, что подход Бергера предполагает такую же легитимацию, поскольку граница между «методологическим» атеизмом и атеизмом в собственном смысле в рамках конструктивистской программы решительно стирается. Социология просто обязана рассматривать мир как систему проекций для того, чтобы оставаться социологией, т. е. формой натуралистического знания⁴.

В том, как Порпора описывает сложившийся проект социологии (нас сейчас не интересует, корректно ли такое описание и возможно ли корректное описание вообще), обращает на себя внимание следующее. Конструктивизм здесь предстает не позицией, которая принимается в противовес альтернативным, не программой, имеющей преимущества перед другими, а *условием* социологического знания. Невозможно опровергнуть конструктивизм эпистемологически, поскольку совершенно неочевидно, на каком социологически приемлемом языке должно состояться это опровержение. Однако

¹ Porpora D. Op. cit. P. 57–58.

² Ibid. P. 60.

³ Berger P. Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion // Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 14(2). 1974. P. 128 et passim.

⁴ Бергер П. Священная завеса. С. 107 (ср.: «Таким образом, социологическая теория обязана, исходя из собственной логики, рассматривать религию как созданную человеком проекцию и, исходя из той же логики, ничего не говорить о вероятности соотношения этой проекции с чем-то иным, нежели ее источником». С. 197).

можно возразить конструктивизму как идеологии знания. Собственно, это и делает Порпора, превращая конструктивизм в такую идеологию, которая уже потому уязвима для критики, что она идеология. Для этого следует сослаться на «мир», «существующий» за пределами социальных конструкций. Ясно, что с точки зрения конструктивиста, такая ссылка не будет законной, но достаточно просто принять, что есть мир, для того, чтобы конструктивизм перестал быть согласованным. Интересно, что у Порпоры роль такой референции к миру играет «опыт».

Как правило, онтологическое безразличие, составляющее ядро конструктивизма, выступает в качестве преимущества этой установки, явленной в исследовании религии в принципе м-атеизма. Порпора подчеркивает, что это безразличие в немалой степени мнимое, являющееся результатом того, что социологам вообще редко приходится иметь дело с опытом. С одной стороны, классическая социология сводит мир к системе проекций, которая является сетью, достаточной для того, чтобы объяснить ссылки акторов на переживание того, что находится за пределами этой сети. С другой, это попросту означает, что социологи *игнорируют* опыт акторов, для которых экстрасоциальный источник таких переживаний и очевиден, и важен. Из того, что конструктивизм безразличен к онтологии не следует, что он сам не является формой онтологии. Фактически, натуралистичность — т.е. соответствие канонам позитивистской науки — объяснений социологии определяется конструктивистской предустановкой, согласно которой реальность образуют проекции, а потому исключающей источник опыта акторов. То, что это именно предустановка, а не эмпирический результат, Порпора подчеркивает неоднократно¹. Тем не менее, гораздо интереснее в контексте настоящей статьи рассмотреть то обстоятельство, которое Порпора считает источником фундаментального противоречия м-атеизма Бергера, а именно: последовательный конструктивизм подрывает основания натурализма.

Действительно, если конструктивизм запрещает любую ссылку на экстрасоциальную реальность, в том числе ссылки на реальный

¹ Porpora D. Op. cit. P. 58, 65.

источник опыта — неважно естественный или сверхъестественный источник, — то он оказывается лишенным «основания». Иными словами, конструктивизм не удостоверяется референцией к миру вообще, а потому сам может рассматриваться только и исключительно как проекция в ряду других проекций. В этом смысле онтологическое безразличие конструктивизма приводит к тому, что традиционные критерии — например, верификация — научной рациональности, с точки зрения Порпору, оказываются исключёнными¹. Если любое знание есть проекция и никак эпистемологически не связано с реальностью, оно безосновательно. Исключение онтологии, таким образом, ведет к абсолютному релятивизму и тем самым исключает натуралистическую установку. Более того, теизм и атеизм (включая и м-атеизм) оказываются эпистемологически *равно* безосновательными.

Таким образом, онтологическая нейтральность заключения в скобки у Бергера² является результатом реализации идеологической посылки. На тезис Бергера, согласно которому «в рамках научного построения теорий (within the frame of reference of scientific theorizing — *A. P.*) любые утверждения, позитивные или негативные, о предельном онтологическом статусе этой реальности невозможны»³, Порпора возражает: эта невозможность определяется только и исключительно конструктивистской установкой. Вопреки декларируемому заключению в скобки, т. е. *временному* отказу от окончательного решения, м-атеизм оборачивается *абсолютным* отказом от рассмотрения подобных утверждений. Иными словами, референциальная рамка, навязываемая конструктивизмом, предполагает не онтологическую беспристрастность или индифферентность, но специфическую онтологию, исключаящую область экстрасоциального из сферы своего действия. Однако именно в этой области находится и источник целеполагания акторов — которые, с точки зрения Порпору, что ни говори, а строят свою деятель-

¹ Справедливости ради, сам Порпора подчеркивает, что социологам редко приходится иметь дело с эпистемической рациональностью (в отличие от инструментальной или нормативной): Ibid. P. 66.

² Ibid. P. 60.

³ Бергер П. Священна завеса. С. 119.

ность не только в связи с проекциями, но и «миром», — и источник религиозного опыта. Подлинное заключение в скобки, согласно Порпоре, предполагало бы воздержание от онтологически значимых вердиктов в отношении утверждений религиозных акторов с тем, чтобы имела место возможность интерпретации этих утверждений. Иными словами, исследователь обязан *проверять* утверждения акторов на соответствие реальности — и возможно это только в том случае, если исследователь откажется от конструктивизма. Соответственно на смену м-атеизму должен прийти м-агностицизм, а на смену конструктивизму — критический реализм.

Одна из удивительных особенностей концепции м-агностицизма Порпоры состоит в отсутствии каких-либо упоминаний о подходе Смарта. Это тем более поразительно, что критика бергеровской теории проекции представляет собой конструктивный элемент агностицизма, предложенного Смартом. Судя по всему, концепция Смарта не кажется Порпоре адекватной в силу того, что она предполагает реализацию феноменологического подхода, который сам по себе уязвим для критики ровно в той же степени, что и м-атеизм Бергера. Можно предположить, что, как и Драугерс, Порпора не видит *принципиального* различия между идеями Бергера и Смарта¹. В свою очередь, в качестве примера того, как могло бы состояться исследование религиозного опыта в рамках м-агностицизма, Порпора ссылается на сборник «Многообразие

¹ Следует отметить, что для американских авторов феноменологический подход антагонистичен натурализму (и, следовательно, приемлемому в академии идеалу исследования религии) по самой своей природе, т.к. феноменология, как правило, предстает квази-теологией (McCutcheon R. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1997. P. IX–X; Blum J. *The Question of Methodological Naturalism* / Ed. by Jason N. Blum (Supplements to Method & Theory in the Study of Religion. Vol. 11). Brill, 2018. P. 4). Это подозрение в адрес феноменологии конструктивно для натурализма. Следует также учитывать историческую двойственность понятия «феноменология» — дискурс *sui generis* нередко возводится к голландской традиции истории религии, тогда как феноменология «в строгом смысле» — к Гуссерлю и Шюцу (см., напр.: Capps W. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995. P. 110).

аномального опыта»¹, изданный американской ассоциацией психологов. Название многозначительно, и прагматическая тональность как сборника, так и комментариев Порпора по поводу некоторых работ оказывается доминирующей — ясно, что такой прагматизм не может быть конвертирован в феноменологический подход, предложенный Смартом. Примечательно и то, что критический реализм требует своего рода дополнения прагматизмом для того, чтобы составить альтернативу конструктивистскому подходу; вероятно, критический реализм сам по себе не является достаточно онтологически сильной программой для того, чтобы допускать *содержательные* утверждения по поводу реальности.

Очевидно, что сама постановка вопроса о религиозном — как и любом другом — опыте в дисциплинарных границах социологии ставит эти границы под вопрос. Порпора регулярно указывает на то, что опыт не составляет сколько-нибудь важного предмета для социологии, которая традиционно имеет дело с дискурсом *по поводу* опыта². Тем не менее, если согласиться с тезисом Порпора, согласно которому причина этого пренебрежения состоит в том, что рамка конструктивизма попросту не допускает референции к какому бы то ни было опыту, то социологии следует искать собственное обоснование в реальности — она должна стать онтологией, а коль скоро речи идет о р-реальности, то и теологией³. Отчасти предпосылки этому Порпора обнаруживает у самого Бергера, который в ряде работ концептуализирует опыт вполне теологически⁴. Вопрос о том, как эта концептуализация может быть включена в академически приемлемый дискурс, остается открытым, и Порпора посвятил немало работ его решению.

Интересно, что привилегированное положение теологии — как знания, которое соотносится с реальностью, в отличие от социологии — напрямую связывается Порпорой с отказом от принципа

¹ Porpora D. Op. cit. P. 71–72.

² Ibid. P. 64.

³ Ibid. P. 65.

⁴ Прежде всего, речь идет о соответствующей главе из Berger P. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. NY: Anchor, 1979. P. 32–65.

нейтральности в традиционном его понимании. Действительно, классическим аргументом в пользу исключения трансцендентного является ценностная беспристрастность исследователя, которая становится невозможной, если он/она реферируют к трансцендентному. Согласно Порпоре, это понимание беспристрастности обосновывается только и исключительно идеалом позитивистской науки, который в общем и целом едва ли пережил XX в. Кроме того, заключение в скобки, практикуемое таким образом, является всего-навсего *исключением* некоторых перспектив в пользу произвольно принятой нормы, а потому совершенно не соответствует критериям беспристрастности и объективности. Конструктивизм (тем же Коллинзом) ошибочно рассматривается как «парадигма социологии, делающая возможным формулировку задач эмпирического исследования», однако эта парадигма составляет всего-навсего «локальные обычаи нашего (социологического — *A. P.*) племени»¹, а потому задает реальность, произвольно принимаемую за эмпирическую.

Таким образом, в концепции Порпоры отказ от м-атеизма в пользу м-агностицизма влечет за собой пересмотр оснований социологии и отказ от наиболее респектабельных ее эпистемологий. Само по себе это свидетельствует о том, что программа м-агностицизма Порпоры является предельно сильной, причем по крайней мере два ее аспекта являются особенно примечательными. Во-первых, отказ от конструктивизма (и натурализма) влечет за собой необходимость усиления критического реализма прагматистской рамкой. Эта рамка позволяет преобразовать вопросы, которые в соответствии с конструктивистской программой были всего лишь вопросами семантики, в вопросы онтологии. Во-вторых, реальность, к которой апеллирует Порпора, традиционно не является реальностью для социологии — в референциальной рамке, навязываемой конструктивизмом, опыту не находится места. Рассмотрение концепции Порпоры в этом ключе показывает, что трансформация привычных способов организовывать знание возможна только в программе более высокого порядка. Само по себе, это наблюдение тривиально,

¹ Ibid. P. 68.

однако интересен предлагаемый сценарий этой трансформации. Столкновение критического реализма и конструктивизма оставалось бы просто интересной теоретической коллизией, если бы не находило разрешения в новой идеологии науки, которая оказывается общим пространством и для критики м-атеизма, и для формулировки той версии м-агностицизма, которую предлагает Порпора. Это свидетельствует о том, что для рассматриваемого проекта критический реализм является не программой, альтернативной конструктивизму, но метапрограммой, которая по самому своему существу элиминирует конструктивизм.

*Методологический натурализм
как форма критического реализма: проект Шилбрака*

Проект Кевина Шилбрака по крайней мере отчасти имеет источником концепцию Дугласа Порпоры. Тем не менее, в ряде фундаментально важных пунктов Шилбрак и прибегает к альтернативным языкам описания, и формулирует положения, которые едва ли могут быть конвертированы в принципы, предложенные Порпорой. Судя по всему, это связано с тем, что Шилбрак, в отличие от авторов концепций, рассмотренных ранее, выступает от лица философии религии. Эта дисциплинарная позиция является определяющей — в отличие от антропологии и социологии, по крайней мере классических, для философии вопросы онтологии вполне уважаемы. В свою очередь, философия религии для Шилбрака в значительной степени есть философия религиоведения и философия для религиоведения¹, т. е. выполняет задачу дисциплинарной рефлексии и составляет эпистемологическое ядро исследований религии.

Шилбрак последовательно идентифицирует свою позицию как критический реализм. В частности, возражая на тезис Т. Фитцджеральда, согласно которому «религия» — явление только и исключительно дискурсивного порядка, Шилбрак указывает на критический реализм как на рамку, позволяющую и деконструкцию

¹ См.: Schilbrack K. *Theorizing Religion and the Role of Philosophy // Method and Theory in the Study of Religion*. Vol. 28. 2016. P. 35–38; Idem. *Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto*. Wiley-Blackwell, 2014. P. 155 et passim.

понятий («религия», «светское», «деньги» и пр.), и референцию к реальности¹. Иными словами, из того, что «религия» есть конструкт, сформировавшийся в уникальных социополитических и культурных условиях европейского модерна, не следует, что оно не соотносится с какой-либо реальностью в мире. Из этого не следует и возможность некритического употребления понятия, имеющего очевидно европейское происхождение, за пределами Европы. Таким образом, «критический» в понятии критический реализм соотносится скорее с традицией критики идеологии в религиоведении, нежели с социологической традицией, восходящей к Бхаскару, которая актуальна для Порпоры. Однако эта последняя — предполагающая *рефлексивное* употребление понятий *референциальным* образом — может быть включена в критический реализм, как его понимает Шилбрак. В свою очередь, эта позиция задает изначальную коллизию — каким образом существует то, что является значением социально сконструированных понятий? Примечательно, что Шилбрак не сводит этот вопрос к семантике, прямо провозглашая необходимость исследования онтологии².

Шилбрак отмечает, что в само понятие науки входит принцип натурализма — «давать объяснения в границах естественных причин и есть наука»³. Однако понимать естественность причин можно по крайней мере двояко. С одной стороны, имеет место традиционный для позитивистской науки натурализм, основывающийся на дуализме сознания и тела — научному объяснению могут подлежать лишь явления, составляющие «природу», тогда как феномены сознания исключены. Данная версия натурализма практически исключает не только математику, но также и исследование явлений, специфических для человеческой деятельности, а соответственно рассматривается как крайний редукционизм.

¹ Idem. The Social Construction of “Religion” and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald // *Method and Theory in the Study of Religion*. Vol. 24. 2012. P. 89 et passim.

² Idem. A Better Methodological Naturalism // *The Question of Methodological Naturalism* / Ed. by Jason N. Blum (Supplements to *Method & Theory in the Study of Religion*. Vol. 11). Brill, 2018. P. 251–252.

³ Ibid. P. 257.

Здесь следует отметить, что проблема редукционизма является постоянным элементом в дискуссиях о нормативных критериях религиоведения: каждая программа рассматривается как преодолевающая редукционизм, свойственный альтернативным программам. С другой стороны, редукционизм, свойственный программе с точки зрения ее оппонентов, ее сторонниками может рассматриваться как эпистемологическое преимущество, обеспечивающее интеллектуальную автономию дисциплины. Например, для Бергера сведение религии к системе проекций, критикуемое Порпорой (и отчасти Шилбраком), делает возможной социологию религии. В этом ряду натурализм, провозглашающий редукционизм, предстает далеко не уникальной позицией.

Данный вариант натурализма Шилбрак называет «строгим» (а также редукционным и догматическим), противопоставляя ему «либеральный» натурализм. Если первый ограничивает поле науки природой на основании дуалистической онтологии, то второй включает в себя явления «сознания» (психологические, социальные, культурные феномены). Этот принцип остается натуралистическим, однако строится он не на дуалистической, но эмерджентной онтологии, которая предполагает, что «естественный мир образуют последовательности уровней, не отделенных друг от друга границами»¹. Например, свойства молекул, состоящих из атомов, не имеют свойств последних, молекулы не имеют свойств организмов, организмы — свойств обществ. Таким образом, мир сознания, норм, ценностей и т. д. *естественным* образом охватывается натуралистическим принципом. Идея стратифицированной онтологии, лежащей в основании такого натурализма, определяет его нередукционный характер: феномены «сознания» и социальной жизни включаются в класс естественных, а не сводятся к «материально» естественным.

Тем не менее, наряду с редукционизмом, одним из уязвимых для критики элементов натурализма всегда было то, что он принимается догматически. Иными словами, коль скоро, как отмечалось выше, объяснение мира естественными причинами входит в грамматику

¹ Ibid. P. 256.

понятия «наука», то исследователь вынужден быть натуралистом до тех пор, пока он выступает от лица науки. Тот факт, что натурализм принимается *a priori* и является не эмпирическим результатом, а посылкой эмпирического исследования, был и одним из важных пунктов критики конструктивистской социологии, сформулированной Порпорой. В свою очередь, Шилбрак указывает на то, что натурализм следует преобразовать из правила *a priori*, в правило *a posteriori* — натурализм должен оправдываться «индуктивным указанием на успехи предшествующих натуралистических объяснений и обоснованным ожиданием того, что они будут наиболее эффективными и в будущем»¹. Такой натурализм Шилбрак называет «предварительным» (provisional), указывая на то, что он открыт к трансформациям, возможным в случае открытия новых фактов. Например, «в экстраординарных обстоятельствах их возможные сверхъестественные причины не будут исключены из рассмотрения, но остаются возможным объяснением феномена»². Более того, такой натурализм не уязвим к частой критике принципа исключения трансцендентного, которая звучит не от лица исследователей, указывающих на привилегированный характер научной установки (например, Порпоры или Драугерса), но также от лица сторонников натурализма, которые указывают, что подобное исключение выводит религиозный дискурс из-под критических оценок науки. Это особенно интересное положение в концепции Шилбрака, заслуживающее специального внимания.

Действительно, чаще всего упреки в адрес «исключения трансцендентного» звучат из лагеря тех исследователей, которые настаивают на том, что этот принцип воспроизводит привилегии, закрепленные за академически респектабельным знанием. Однако нередко этот принцип становится предметом критики тех, кто, выступая с натуралистических позиций, настаивает на том, что *r*-реальность не просто должна проверяться научной экспертизой, но и проверяется. Например, химик всегда может сказать, изменилась ли жидкость в чаше для причастия — исключение

¹ Ibid. P. 259.

² Ibid. P. 259.

трансцендентного будет способом наделить религиозные представления эпистемическим «иммунитетом»¹. Решение, предлагаемое Шилбраком, как будто снимает возможные возражения представителей обоих лагерей.

Вероятно, это решение было бы хорошим, если бы не два обстоятельства. Во-первых, превращение натурализма из догматической установки в рабочую гипотезу едва ли может состояться на практике именно в силу той формулировки, которую предлагает Шилбрак. Действительно, историческая состоятельность натуралистических объяснений и делает натурализм рамкой, приемлемой *a priori* для любого объяснения. Например, приводимый Шилбраком аргумент от «мусорной корзины истории» (в которую попадает огромное количество представлений, которые некогда считались вполне естественными, но впоследствии были доказательно опровергнуты²) *предполагает*, что при выборе объяснения от естественных причин и объяснения от сверхъестественных приоритетным окажется именно первое, *на основании* истории его успеха. Это делает «предварительный» натурализм не менее априорным, чем догматический — если только не предположить, что структура объяснения всякий раз задается *ad hoc*, чего не происходит никогда. Во-вторых, говоря об экстраординарных обстоятельствах, Шилбрак подразумевает, что этот их характер определяется исходя из натуралистических принципов. Однако включение явления в поле подлежащих объяснению феноменов будет неизбежно предполагать его трансформацию в ординарное, *на основании прошлого успешного опыта*. Таким образом, предлагаемый вариант натурализма является скорее декларацией и уступкой. Обоснованным кажется предположение, согласно которому такой итог неизбежен просто в силу того, что предлагаемый Шилбраком натурализм представляет собой онтологическую, пусть и в эмерджентном ключе, программу.

Возвращаясь к «предварительному» натурализму, следует отметить, что Шилбрак обнаруживает поле, подлежащее анализу

¹ Ibid. P. 269; см. также: Martin C. Incapacitating Scholarship: Or, Why Methodological Agnosticism Is Impossible // The Question of Methodological Naturalism / Ed. by Jason N. Blum. P. 67, и особенно P. 60.

² Schilbrack K. Op. cit. P. 261.

в соответствии с описанными выше принципами нередукционного, недогматического натурализма. Он различает два класса высказываний — «чистые» высказывания о сверхъестественном и «смешанные». Чистые, например «сверхъестественное божество (deity) существует», «непроверяемы эмпирически», в отличие от смешанных, например «Сверхъестественное божество сотворило жизнь на земле 10000 лет назад»¹, которых с точки зрения Шилбрака абсолютное большинство. Само наличие высказываний, доступных для эмпирической проверки, исключает всякую ригористичность в проведении границ между наукой и религией, и тем самым снимает возможные упреки в «иммунитете» религиозных представлений. «Логически возможно», что смешанные р-высказывания могут быть проверены и сочтены истинными, а потому предлагаемый Шилбраком натурализм противопоставляется догматическому.

Следует отметить, что так понимаемый недогматический характер натурализма проблематичен. Во-первых, как указывалось выше, именно индуктивная отсылка к предыдущему успеху натуралистических объяснений определяет то, что исследователь *a priori* предпочитает натуралистическое объяснение. Само по себе указание на то, что религиозное объяснение феномена включается ученым в спектр возможных, может быть — и, видимо, часто является — всего лишь риторической фигурой, к которой может прибегать и сторонник «догматического» натурализма, коль скоро она ни к чему не обязывает всерьез. Во-вторых, интересно выделение смешанных высказываний в качестве предметного поля для реализации реформированного натурализма. Неочевидность этого решения связана с тем, что сам критерий «проверяемости» таких утверждений неизбежно будет пониматься по-разному не только представителями натуралистической науки, но и носителями религиозных традиций, а, следовательно, утверждения будут проблематизированы не на уровне онтологии — что было целью, — а уровне семантики. Например, носитель религиозной традиции может понимать религиозные высказывания как метафорические, что

¹ Ibid. P. 259.

несколько не будет противоречить их эмпирическому характеру¹. В свою очередь, ученый может настаивать на том, что носитель традиции в этом случае прибегнул к некорректным критериям значения, тогда как носитель традиции укажет на то, что для исследователя корректными являются критерии, которые тот принимает произвольным образом. Вновь проблема сводится к дискуссиям о языке, которые решаются в семантике, а не онтологии.

Наконец, Шилбрак соотносит догматический натурализм с классическим в религиоведении методологическим атеизмом, а свою версию натурализма — с методологическим агностицизмом². В его формулировке, «агностическая установка (rule) предполагает, что исследователь религии должен стремиться понять и объяснить религиозные феномены без допущения того, как феномен должен быть объяснен»³. Противопоставление понимания и объяснения задает противопоставление двух стратегий — в концепции Шилбрака двух этапов — исследования. На первом производится сбор данных, их описание; в данном случае предполагается, что «понимание других людей не требует от исследователя согласия с их объяснениями». Исследователь реализует агностическую установку уже потому, что не задается вопросом о «реальных»⁴ причинах феномена. На втором — «критическом» — этапе, исследовать ищет наилучшее объяснение феномена; агностицизм состоит в том, что ученый не исходит из заведомо принятых решений относительно возможных причин, а ищет лучшее (таковым может оказаться и религиозное объяснение). Смешанный характер религиозных утверждений делает это возможным. Таким образом, на первом этапе исключаются и естественные и сверхъестественные причины, на втором допускаются и сверхъестественные, и естественные.

По замечанию Шилбрака, агностицизм Смарта предполагает, что исследование религии ограничивается только первой стадией. В свою очередь, от агностицизма Порпоры его версию отличает то, что она рассматривается как реализация не только критически-ре-

¹ Автор признателен Всеволоду Королеву за это замечание.

² Ibid. P. 263.

³ Ibid. P. 264.

⁴ Ibid. P. 265.

алистической установки, но и натуралистической (напомним, что Порпора рассматривал агностицизм как предпосылку для отказа от натурализма)¹. Эти расхождения примечательны в нескольких отношениях. Во-первых, Шилбрак утверждает, что исследование религии включает в себя задачу критического рассмотрения религии. В этом отношении исследование, конечно, предполагает значительно более сильную — онтологически значимую — рамку, нежели та, что была характерна для феноменологического проекта Смарта. Если для последнего задача религиоведения — исследование религий, то для Шилбрака это исследование религий в структуре реальности. Во-вторых, критический реализм Шилбрака, сформулированный в границах философии, оказывается куда более сильной программой, чем реализм Порпоры, решавший преимущественно задачи, релевантные социологии. При этом конфронтация между натурализмом и критическим реализмом, важная для м-агностицизма Порпоры, элиминируется Шилбраком в программе, включающей в себя как установки натурализма, так и принципы критического реализма.

Эпистемология vs онтология

Все рассмотренные проекты в большей или меньшей степени предполагают реализацию строгой онтологической программы как способ решения эпистемологических противоречий. Некоторые аспекты этой реализации представляют особый интерес.

Во-первых, данные проекты представляют собой попытки или реформировать классический м-агностицизм Смарта, или отказаться от него (отметим, что м-атеизм и м-теизм рассматриваются как неподлежащие реформированию вовсе). Примечательно, что лудистская программа оказывается в этом смысле наиболее противоречивой: несмотря на отчетливый отказ от трех классических программ, в реальной исследовательской практике Книббе руководствовалась теми принципами, которые прямо соответствуют критериям Смарта. Возможная причина этого состоит в том, что лудизм, провозглашая необходимость смены референциальных рамок,

¹ Ibid. P. 268.

неизбежно ограничивает себя решением референциальных же задач, т.е. работает на уровне *семантики*. Тезис, в соответствии с которым исследователь должен равным образом принимать р-реальность и реальность науки, делает эти реальности системами значений. В таком случае консервативная версия Смарта, предполагающая исследование значений жизненного мира носителя традиции, оказывается вполне актуальной. С другой стороны, концепции Порпоры и Шилбрака, как будто реформирующие классический м-агностицизм, предполагают решения, с которыми Сمارт едва ли согласился бы. Вероятнее всего, это связано с тем, что в указанных проектах агностицизм не является методологическим — это вполне отчетливо сформулированные онтологические программы, определяющие рамки исследования *реальности*.

Проекты Шилбрака и Порпоры примечательны как раз тем, что они предполагают концепцию науки о религии, с которой едва ли солидаризировались бы Бергер и Сمارт. Для последних весьма существенным был вопрос об интеллектуальной автономии научной дисциплины. У Бергера социология религии возможна лишь при условии исключительной социальности религии, а потому исследование религии не может иметь основанием нечто экстрасоциальное; для Смарта наука о религии — по крайней мере, понимаемая в феноменологическом ключе — может иметь дело только с феноменальной реальностью, которую составляет мир носителей традиций. Вопрос о том, какая реальность «более реальна», не только не решался, но и не мог быть поставлен. В свою очередь, у Шилбрака и Порпоры речь идет именно о реальности, которая не может быть сведена к семантическим схемам.

Очевидно, что предлагаемая ими критика агностицизма обращается — вполне осознанно — трансформацией дисциплинарных границ религиоведения. Действительно, по крайней мере для значительной части исследователей религии в недавнем прошлом был характерен взгляд или установка, в соответствии с которыми исследователь религии изучает религиозные традиции, оставляя в стороне вопрос о том, насколько высказывания носителей этих традиций могут быть эмпирически верифицированы в соответствии

с требованиями академии. Агностицизм — явно или неявно — исключает онтологию просто потому, что ее включение превратило бы академическое исследование религии во что-то принципиально иное. Соответственно, классический способ обоснования интеллектуальной автономии религиоведения состоял в том, чтобы утверждать — реальности религии достаточно для того, чтобы религии изучать. Рассмотренные проекты расширяют эту рамку: научное исследование религии предполагает исследование реальности, а не только р-реальности, и лишь в этом случае оно будет объективным (отметим, кстати, вполне старомодное понимание объективности как соответствия реальности). Для этого достаточно принять, что отказ от онтологии является онтологическим решением.

Во-вторых, интересна структура формулировок онтологических обязательств, в которой кажется оправданным различать по крайней мере три уровня. Первый образуют экспликации смыслополагания, т. е. формулировки, мировоззренчески оправдывающие или обосновывающие саму возможность науки о религии и, как следствие, соответствующее понимание объективности. Отметим, что такие формулировки оказываются предельно сильными¹. Второй уровень можно назвать эпистемологическим, т. к. его образуют формулировки того, на каком языке описывать теоретико-методологические обязательства. Наконец, третий можно назвать эмпирическим, т. к. здесь задаются правила операционализации эпистемологических программ. Таким образом, в структуре онтологических обязательств — по крайней мере рассмотренных — распознаются вопросы трех типов: 1. Зачем нужна наука о религии? 2. Какой она должна быть? 3. Как изучать религии, исходя из ответов на вв. 1 и 2? Ясно, что ответы на три эти вопроса предполагают использование трех *различных* языков. Замечательная особенность рассмотренных программ состоит в том, что эти *различные* языки регулярно смешиваются, и если не считать, что такое смешение является риторическим приемом, то проблема в целом представляет исключительный интерес.

¹ Если воспользоваться языком Лакатоса, можно сказать, что они выражают «метафизические» элементы ядра научно-исследовательской программы.

Например, обращает на себя внимание довольно частый упрек в том, что м-атеизм Бергера (или конструктивизм в целом, как его понимает Порпора) является неverified установкой, догматически принимаемым положением. Насколько вообще оправданно требование фальсификации исследовательской установки? Само это требование осмысленно только в том случае, если установка перестает быть таковой, оказываясь не программой действия, а теоретическим образованием. Этот перевод — довольно характерная особенность рассмотренных проектов: смещение конструктивизма из области 1 в область 2 (уровень эпистемологии) дает возможность понять его как *одну из* программ и, если она не обоснована требуемым образом, тем самым как произвольную. Используя идеи Карнапа, это можно было бы назвать переводом внешнего вопроса во внутренний. В конечном счете, критический реализм Порпоры упраздняет притязания конструктивизма, переводя его в разряд эпистемологий и занимая его место¹. Конфронтация программ не может не приводить к тому, что соответствующие элементы смещаются на те уровни, в рамках которых они могут пониматься как произвольные. Это смещение становится возможным в силу совпадения *некоторых* элементов альтернативных программ — понятий «конструктивизм», «натурализм», объективность, наконец, «реальность». Такое совпадение важно именно потому, что оно показывает, каким образом в религиоведении обосновываются нормативные критерии.

Наконец, с этим совпадением связан еще один небезынтересный результат. Речь идет о возможном тезаурусе, элементы которого могли бы образовывать метаязык по отношению к языкам, на которых сформулированы описанные программы. При сопоставлении этих программ мы пользовались их собственными словарями, однако возможно ли использовать какие-то их элементы в качестве универсально значимых? Очевидно, что отрицательный ответ на это вопрос сделал бы программы несопоставимыми друг с другом

¹ Неслучайно Порпора называет критический реализм не столько эпистемологической программой социологии, сколько «философией науки» (Porpora D. Critical Realism as Relational Sociology // The Palgrave Handbook of Relational Sociology / Ed. by F. Depelteau. Palgrave Macmillan, 2018. P. 413).

в самом строгом смысле, и очевидно, что положительный ответ напрашивается уже потому, что соответствующий вопрос был сформулирован. Само наличие такого тезауруса заставляет думать, что дело перевода далеко небезнадежно. Отметим, однако, три важных обстоятельства. Во-первых, показательно, что элементы этого аппарата распадаются на двойки: истина/значение, референция/интенция, описание/объяснение, холизм/редукционизм, академические привилегии/объективность, конструктивизм/натурализм, атеизм/агностицизм и т. д. Во-вторых, нередко отношения между соответствующими элементами программ являются омонимией. Так, едва ли конструктивизм Драугерса и Книббе тождествен конструктивизму в понимании Порпоры, а натурализм Порпоры — натурализму Шилбрака. В-третьих, такая омонимия, судя по всему, является одним из важных интеллектуальных *оправданий введения онтологии*.

Действительно, решить эпистемологические противоречия между программами, задав онтологию, или примиряющую или исключаящую их, кажется само собой разумеющимся шагом. Однако, если вновь прибегнуть к идее Карнапа, это может попросту означать, что мы делаем внутренние вопросы внешними. Сторонник исследовательской программы будет настаивать на том, что он имеет дело с фактами реальности, однако для критика они будут («всего-навсего») фактами семантики. Сама по себе эта процедура хоть и интересна, но безрезультатна. Вполне может оказаться, что религиозоведение уникально, и онтологическое решение все же возможно. Не исключено, что если проанализировать большее число программ¹, эксплицирующих онтологические обязательства, то выяснится, что выделенные особенности характерны только для проектов, описанных в настоящем тексте. Однако этим проектам они свойственны в полной мере.

¹ В настоящем контексте особенно интересными кажутся интерпретации современными философами идей Дэвидсона и Куйана — см., напр., размышления Гардинера о «методологическом бихевиоризме»: Gardiner M. Q. Semantic Holism and Methodological Constraints in the Study of Religion // International Journal for Philosophy of Religion. Vol. 79. 2016. P. 281–299.